

## I-3 世界の中の日本の宗教観      日本人の「あの世」

著者	梅原 猛
雑誌名	世界の中の日本 ? : 日本研究のパラダイム 日本学 と日本研究
巻	1
ページ	49-75
発行年	1989-02-10
その他のタイトル	I-3 Sekai no naka no Nihon no shukyo: Nihonjin no anoyo kan
URL	<a href="http://doi.org/10.15055/00003343">http://doi.org/10.15055/00003343</a>

I — 3

世界の中の日本の宗教

——日本人の「あの世」観——

梅原  
猛

ここに私は、国際日本文化研究センターのこの第一回の国際研究集会に、所長として基調講演を致すことができますのをたいへん嬉しく、かつ光栄に思うのであります。

先ほど、当センターの設立に多大な御尽力をいただきました桑原武夫先生から詳しく御紹介ありましたように、当センターは、日本文化を国際的、総合的に研究することを、最も主要な任務とするものです。従って、今日より始まる国際研究集会は、本センターにとってたいへん重要な行事であります。そこにレヴィ・ストロース氏をはじめとする内外の多数のすぐれた日本研究者をお迎えすることが出来たのは、所長としてたいへん嬉しく思います。

そして、その冒頭をかざる基調講演を、クロード・レヴィ・ストロース氏、及びドナルド・キーン氏とともに致すことになりましたことを光栄に思うものですが、同時に、いささかならず、それに不安を感じるものです。

レヴィ・ストロース氏は、現代の世界を代表する思想家で、日本文化について深い愛情と理解をもっていられます。そして、先ほど日本文化について、実に示唆に富んだお話をいただきました。そして、ドナルド・キーン氏は、当センターの教授であります。キーン氏ほど日本文学について卓越した識見をもっている学者は、日本国内にもまたとないと、私は常々思っているのです。このキーン氏からも実に興味深いお話をおうかがい致しました。私が、このお二人のお話に劣らないような話が出来るかどうか、まことに疑わしいのですが、本日、お話をする日本人は、私一人であります。もし、

私がお二人のお話に対して著しく見劣りする話しか出来ないようでしたら、当センターの学問的水準ばかりか、日本人一般の知的水準まで疑われることになります。それですから、今日はどうしてもよい話をしなくてはならないわけです。私が、いつもと違って、きちんと原稿を用意し、その原稿を読み上げるという方法をとりましたのも、そのためです。いつものように、私の話から即興の面白さを期待出来ないのを残念に思われる方もおありでしょうが、その点についてはお許し下さるようお願い致します。

#### 日本の宗教の特質と意味

ここに私が取り上げました課題は、「世界の中の日本の宗教」であります。

この課題に應えるには、まず日本の宗教を概観し、その思想的特質を明らかにし、それが現在の世界の中で、どういう意味を持っているのかを考察しなくてはならないのです。

ところで、宗教というものは、二つの面を持っています。一つは教義の面です。もう一つは儀式の面です。すべての宗教はこの二つの面を持っていますが、この二つの関係は種々様々であります。教義が儀式と深い関係を持ち、両者が密接不可分な宗教もあります。キリスト教の場合は、この二つの関係がかなり密接であります。それゆえキリスト教を知るためには、まず『聖書』を読まねばなりません。しかしキリスト教においても、特にカトリックにおいては、必ずしもキリスト教の教義そのものと直接関係を持たないような行

事が、その地方の教会の宗教的儀式の中に採り入れられている例も多々あります。

しかし、それは日本の宗教においてほど著しくはないように思われます。日本の神道には定まった經典というものをほとんど持っていないません。それは、むしろ、祭りを中心とした宗教儀式体系であると言つてよいかもしれません。それゆえ、日本の神道の思想を問題にするには、祭りを中心とする儀式を精密に考察し、そこにいかなる思想が含まれているかを、注意深く考察する必要があります。

仏教は、「神道」と違って、かなり強力な教義を持っています。日本の仏教の各宗派は、その宗派固有の經典を持つと同時に、その宗派の創設者、すなわち祖師たちによる教義解説の著書を多数持っています。仏教は、釈迦が直接語つたとされる經典と、その教義の解説書、論や註の質と量において、キリスト教の『聖書』とその教義の解説書に決して勝るとも劣らないのであります。にもかかわらず、日本の仏教について語ろうとする時に、我々が見逃すことが出来ないのは、それぞれの仏教宗派が持っている教理と、それが実際に行なっている儀式との間の大いなる乖離であります。極端に言うと、日本の仏教の各宗派は、それぞれに独自の教理を持っていますが、それはそれが実際行なっている宗教的儀式とあまり関係がないと言えます。仏教の各宗派が、実際に大多数の日本人と関係を持ち、それによって、その経済的、精神的な成立基盤を保全しているのは、葬式を中心とする宗教儀式であると言えます。少し大袈裟に言うくと、葬式と年忌供養、盆やお彼岸における祖先供養を通じて、仏教は日

本人と深く結びついているのであります。仏僧は、葬式を中心とする、この祖先供養及び祖霊崇拜の儀式の主宰者としての役割を担うものであります。それゆえ、僧が説教者であつたり、人格者であつたりすることは願わしいことではありますが、日本人にとって、それはあくまで二次的期待であつて、一次的期待はあくまで葬式と祖先供養の滞りのない執行者であることにあります。

私は、昨年、ある友人の娘さんの結婚式で薬師寺の管長、高田好胤さんと出会いました。高田さんは結婚式の席上、「自分のような黒衣を着た者が、こんなお目出度い席上で、主賓として挨拶するのは気がひける。しかし南都六宗の僧はけつして葬式を司らない。南都六宗の僧が死んだ時には、浄土宗の僧が来て、葬式を出してくれる。だから、私がここで挨拶するのは不吉ではない」という旨のスピーチをされました。

その話は、私をして、改めて二つのことを考えさせました。一つには、日本では仏教はあまりに深く葬式と結びついて、従つて黒衣を着た僧が、結婚式に出席し、主賓として祝辞を述べるということが場ちがいの印象を与えることです。高田さんは、それを敏感に感じとつて、一言弁明をしたに違いないのです。もう一つは、南都仏教、つまり日本に早くから移入され、まだインド仏教の風習を強く残している仏教宗派は、現在もなお、例外を除いて葬式をしないということです。葬式は、もともと仏教の行事ではありません。それがいつのまにか仏教の中に入つて、今では仏教は葬式と密接不可分な関係をもつようになりました。高田さんの「南都六宗は葬式をし



ません」という言葉には、このあえて、日本仏教の風習に反して、インド仏教の本来の姿を守っている奈良仏教の強い誇りがあるように思われます。

確かに、南都六宗及び新興宗教以外では、葬式は仏教の基本的行事であります。一時、清沢満之を宗教改革者と仰ぐ東本願寺の革新的な僧たちは、葬式仏教からの脱却を叫んで、新しい宗教運動を始めました。それは結局、彼ら自身の生活基盤そのものを否定することにならざるを得なかったのであります。

葬式仏教は正に日本仏教の本質であり、運命であると言うことが出来ましょう。どうして、本来、葬式とは何の関係も持たなかった仏教が、日本に来て葬式仏教となってしまったのでしょうか。

この問いは、日本の仏教、あるいは日本の宗教の根底に関する問題であります。葬式というのは、死者をあの世に送る儀式であります。日本の葬式で読まれる弔辞には、「一足、先にあの世に行って、待っていてくれ」とか、「あの世から見守ってほしい」とか、「あの世で安らかに眠っていてくれ」という言葉がよく語られるのです。とすれば、少なくとも葬式においては、日本人は今もなお、強いあの世の信奉者であり、あるいは信奉者であるような振りをしていることになります。

あの世とは、一体何でありましょうか。弔辞でもあんまり「極楽で待っていてくれ」とか、「地獄で苦しまないよう」とは言われません。日本人にとって、死者の行く国はやはりあの世なのであります。このあの世とは何でしょうか。

## 日本人の原「あの世」観

この日本人の「あの世」観を明らかにするために、私は、まず最も古くから、おそらくは仏教以前から日本に存在し、仏教以後においても、仏教の強い影響にかかわらず、現在まで綿々と受け継がれている「あの世」観を、最も純粋な形で含んでいる宗教思想を探り出し、その「あの世」観を元にして、その後の日本人の「あの世」観を考えることが、学問的に最も望ましいと思うのです。つまり、マックス・ウェーバーの言うように、日本人の「あの世」観をイデアルタイプス（理想型）としてとり出し、そのイデアルタイプスの変形として日本人の様々な「あの世」観を考えるのが一番よいのではないかと思うのです。

私は、日本及び日本文化を理解するにあたって、大変有益だと思われる一つの仮説を持っています。それは日本文化を、狩猟採取文化である縄文文化と、水稻農耕文化である弥生文化という二つの文化の対立と総合によって考える仮説であります。

従来の日本及び日本文化の理解は、ほとんどいつも農業文化を中心とする一元論的文化でありました。しかし、日本及び日本文化に対する長年の研究は、私をして、そのような一元論的解釈に満足せしめませんでした。この理論は、既に岡本太郎氏や谷川徹三氏によって語られ、最近また高橋富雄氏や網野善彦氏等によって発展させられています。私の説に多少の独創性があるとすれば、縄文文化の最も純粋なレリックを、アイヌ文化と縄文文化に見たことであります。私は、日本文化をこのような楕円的構造で考えるものですが、

一つの文化において変わらない面、宗教や習俗などは縄文的なものが強く残り、変わりやすいもの、技術や政治組織などは弥生的なものの影響が強いと考えるのであります。

この理論の自然科学的側面について、このセンターの埴原和郎氏を中心とした自然科学者によって、厳密な証明がなされています。つまり、自然科学的に二つのタイプの人間、すなわち弥生時代以前にずっと日本に土着していた日本人と、弥生時代以後、水稻農耕をもって日本にやって来た日本人とは同じ黄色人類「モンゴロイド」であっても、人種的には違うという理論です。この理論は、今までほとんどすべての日本人論の前提となっていた、日本人・単一民族説を破るに十分な破壊力を持っているように思うのです。私は、既に自然科学的に証明されたこのような理論が他の文化科学の領域においても、やがて証明されるに違いないと思いますが、その点について、ここではこれ以上触れることは出来ません。

ここでは、私に与えられた課題、「宗教」という面でのみで、このような理論を検証したいと思います。そこで、私はまず、アイヌ、沖縄における「あの世」観を抽出し、この「あの世」観を日本人の原「あの世」観と考え、それを理想型として、それ以後の、あるいはそれ以外の日本人の「あの世」観を考えてみたいと思います。

私は、ジョン・パチエラー、金田一京助、知里真志保、久保寺逸彦、藤村久和氏等のアイヌ研究者の著作、および多数のユーカラの読書、そしてアイヌの古老などとの対話、また伊波普猷、仲村弥秀、外間守善氏などの著作、および「おもろさうし」などの読書、さら

に何回となく繰り返されたアイヌ、沖縄訪問を通じて、アイヌと沖縄の「あの世」を考えてきました。結論として、私は、この二つの文化のあの世観があまりにも似ているのに驚かざるを得ませんでした。少なくとも、弥生時代以降、お互いの文化交流を持ったことがないと思われるこの二つの種族の人達の宗教が、特にその「あの世」観があまりにもよく似ていることは、一体何を物語っているのでしょうか。それらは北と南に分かれています。仏教移入以前、おそらくは弥生時代以前から日本に存在しているあの世を、最も純粹な形で残しているものであると考えざるを得ません。それゆえ、ここではそのような日本人の「あの世」観を取り上げ、それをもとにして、あえて弥生以後、仏教移入以後の日本人の「あの世」観を考えることにしたいと思います。このアイヌ及び沖縄の「あの世」観は、四つの命題に集約されるのではないかと思います。

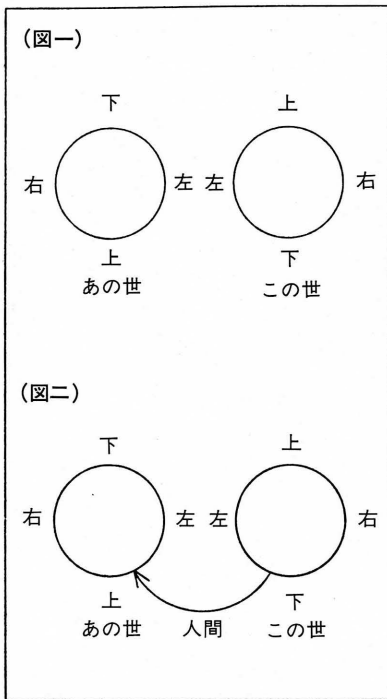
(一) あの世は、この世と全くアベコベの世界であるが、この世とあまり変わらない。あの世には、天国と地獄、あるいは極楽と地獄の区別もなく、従って死後の審判もない。(図一)

このアベコベというのは、価値の高下を意味するものではありません。それは空間及び時間の秩序が反対という意味であります。この世の右はあの世の左、この世の左はあの世の右、この世の下はあの世の上、この世の上はあの世の下、というわけであります。アイヌでは、あの世では人間は足を上にして歩くのだと考えられていると

のことです。また、この世の夏はあの世の冬、この世の冬はあの世の夏、この世の昼はあの世の夜、この世の夜はあの世の昼、この世の朝はあの世の夕べ、この世の夕べはあの世の朝、というわけであります。この世が陽子の世界であれば、あの世は反陽子の世界。この世が反陽子の世界であれば、あの世は陽子の世界、ということになります。

このことは、重要な意味を持つのです。あの世とこの世に価値の区別がないということは、あの世において天国と地獄、あるいは極楽と地獄の区別がないことでもあります。そして、天国・地獄、極楽・地獄の区別がないとしたら、死後審判もないことになります。これは仏教やキリスト教の「あの世」観とたいへん違うのです。

このあの世の在る場所については、アイヌと沖縄に多少違いがあるようにみえます。アイヌは山の上、天の彼方にその場所を求めるのに対し、沖縄ではニライカナイ、つまり海の果てに、その場所を



求めるようです。しかし、よく考えてみると、天の彼方と海の果ては、遠い彼方でつながっていて、二つの「あの世」は本質においてほとんど変わりはありません。

(二) 人が死ぬと魂は肉体を離れて、あの世に行って神になる。従って、ほとんどすべての人間は、死後あの世へ行き、あの世で待っている祖先の霊と一緒に暮らす。大変悪いことをした人間とか、この世に深い恨みを残している人間は、直ちにあの世へ行けないが、遺族が霊能者を呼んで供養すれば、あの世へ行ける。(図二)

もしも、(一)の命題で、あの世には天国と地獄、極楽と地獄の別もなく、審判もないとしたら、誰でもあの世へ行けることになります。アイヌ、沖縄の信仰では、人が死ぬと魂はその肉体を離れて、あの世へ行くこととなります。従って屍は、つまり蛇のぬけがらのようなもので、何の価値もありません。古代日本語では、「葬る」とを「ハフル(放る)」と言いますが、それは、やはり文字通り、肉体を魂のぬけがらとして、山に捨てたことを意味するのであります。沖縄語の一部では「ハカス」という言葉は、屍のシル(汁)が抜けることを意味すると言われますが、あるいは、日本語の「ハカ」というのは、もともとそういう意味であったのでありましょうか。沖縄に残っている洗骨の習慣も、このような思想と深い関係があると思います。死んで何年か経って人間の骨を洗い、その骨についた肉を落とすことは、死者の魂がこの世から去っていき、無事あの世

へ昇天したことを意味するのでありましょう。

そして、このあの世であります。あの世では、やはり御祖先さまが待っているようです。あの世でも、人間はやはり家族単位に社会生活をしていて、人間はそれぞれ、あの世でもそれぞれの御祖先に迎えられるのであります。この場合、大変悪い人間は、あの世で拒否されたり、また、この世に強い執着が残っている人間は、容易にあの世へ行けないことが起こるのです。このために、葬儀の際の霊能者の言葉が大切です。彼は、あの世の祖先たちに、今、送ろうとする人間が決してそんなに悪い人間ではないことを説得するとともに、死んだ人間に、この世に執着することなく、無事あちらに行くように説得しなければならないのです。

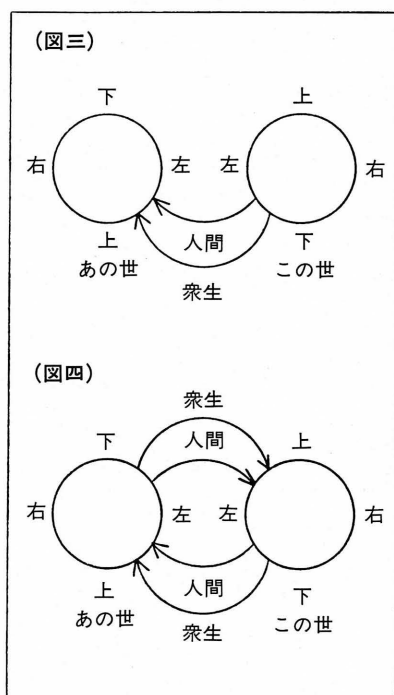
この世に執着の強い人間が、再びこの世に帰ってくることもあるそうです。そういう魂は鳥になって帰ってくるので、それで霊能者は、すばやく認めて、その帰ってきた死者の魂によく言い聞かせねばならないということです。私の会ったあるアイヌの長老は、こうして帰ってきた死者の魂を、いち早く見付けて、無事あの世へ送ったことを、誇らしげに私に語りました。私は、『源氏物語』などに登場するこうした霊能者が、また二十世紀後半に存在することに一種の感動を禁ずることが出来ませんでした。しかし、どうしてもあの世へ行くことの出来ない霊もあるらしいのです。それは事故死などで死体の見付からない霊であります。例えば沖縄では、海で遭難して死体の見付からなかった霊は、あの世へ行くことは出来ないといわれます。これは実は「もしかしたら彼は生きていて、生きているも

のをあの世へ送ってはならない」ということかもしれません。このように、例外を除いては、人の魂は死ねば、肉体を離れてあの世へ行けるようであります。そして、容易にあの世へ行けない魂も、遺族が霊能者を呼んで供養すれば、無事あの世へ行くことができるのです。そこに死後供養ということが大きな意味を持っているのであります。

(三) 人間ばかりか、すべての生きるものには魂があり、死ねばその魂は肉体を離れて「あの世」へ行ける。特に、人間にとって大切な生き物は丁重にあの世へ送らねばならない。(図三)

このことを説明する最も良い例は、アイヌの熊送りであります。アイヌにとって、熊は人間にミアンゲをもつて、すなわち「身」を「上げる(提供する)」ために、この世に現れた客人ミヤゲなのです。狩猟採取をしていたアイヌにおいても、日常的な食物は木の実であり、山菜であり、魚であったと思われます。獣の肉は特別の日、ハレの日、お祭りの日のためのご馳走であったと思われれます。獣の肉の中でも特に熊の肉は、量の点からいっても、質の点からいっても最上の肉であったでしょう。それゆえ、この最上の肉を「ミヤゲ(土産)」に持ってくる熊は、アイヌの人たちにとって最上の客人でありました。熊はミアンゲを持って人間界にやって来たわけですから、人間は、その意志に従ってミアンゲをいただければよいわけです。ただし、そのミアンゲを頂いた後は、御礼として、熊の魂を、丁重にあ

の世へ送るとともに、人間界からもやはり土産を持たせなければならぬのです。この儀式がイオマンテ、すなわち熊の霊をあの世へ送る儀式であります。アイヌの人は山で捕まえてきた仔熊を飼い、ちよと身が美味しくなる頃に、その身をいただいて、熊の魂をあの世に送り帰すのであります。ここで最も重要なのは、人間が熊の魂と共に熊の肉を食べ、血をすすり、神（熊）と人との一体を誓った後に、熊の霊をあの世に送る儀式なのであります。それは夜の初めに行なわれます。この世の夜の初めは、あの世の朝であります。朝、あの世へ着けば、無事仲間の待っているところへ行けるというわけです。熊の魂は、酒や魚や穀類などの土産をどっさりもらって天に帰るわけですが、天に帰った熊は、天にいる熊の仲間を呼び出し、人間にもらった酒や魚や穀類で宴会を開きますと、仲間たちは帰ってきた熊の話の聞き、これほど厚くもてなされ、こんなに多くの土産を持って帰してくれる人間の世界はすばらしい。俺も行って



みようということになり、来年は熊がどっさりとれるというわけですね。

藤村久和氏によれば、どんな動物でも、死ねばあの世に行くことが出来るわけですが、殺された動物の霊はあの世へ行くことが難しいのです。それで、とりわけ丁重な送りの儀式が必要だというわけです。アイヌでは、熊ばかりでなく、多くの動物、シマフクロウ、キタキツネ、イヌなどが送られる。この動物たちはアイヌの人たちにとって、それぞれ重要な意味を持っているのです。この動物を送る儀式も、人間を送る儀式とあまり変わりはないのです。そして動物ばかりか、植物もまた、やはりあの世へ送られるのです。特に人間にとって大切な動植物は、丁重に送らねばならないのです。

(四) あの世でしばらく滞在した魂は、やがてこの世へ帰ってくる。誕生とは、あの世の魂の再生にすぎない。このようにして、人間はおろか、すべての生きとし生けるものは、永遠の生死を繰り返す。

#### (四四)

あの世へ行った魂は、永久にあの世に滞在しているわけではありません。しばらくして、魂は必ずこの世に戻ってきます。例えば、男女が結婚して子供が出来た場合、あの世における祖先たちは相談して、誰を帰すべきかを考えます。そして相談の結果、誰かが帰るよう決められると、その魂は母の胎内に入って、生まれてくるというのであります。こういう考え方によれば、子孫は、すべて祖先

の魂の再生にすぎないということになります。

この場合、地上の時間とあの世の時間には長短の差があり、アイヌでは、あの世の一日はこの世での一年に当たるといいます。そこで、この世で良いことをして、あの世でも評判の良い者は早く帰されるが、この世で悪いことをし、あの世でも評判の悪い人は、帰されるのが遅くなるということになりますが、遅かれ早かれ、魂はこの世に帰ることが出来るのであります。

この点は、人間も動物もあまり変わりません。動物の魂も送られて、あの世へ行き、しばらくあの世に滞在して、この世に帰ってきます。

このように考えると、なぜ、アイヌや沖縄においても、葬式が最も大切な宗教儀式であるかがよく理解されます。魂をあの世へ丁重に送るのは、再び魂をこの世へ送り帰さんがためであります。魂がこの世に無事帰ってくるためには、まず、あの世へそれを無事送らねばならないのであります。熊送りの儀式の最後にアイヌの人達は「またおいで」と言います。この「またおいで」という言葉こそ、熊送りの儀式の隠れた意味を語るものでありましょう。それは、言ってみれば、豊猟の祈りの祭りでもあります。熊の魂を心から喜ばせて、あの世へ送ることによって、来年熊をこの世へ迎えることが出来るのであります。ドイツ語の「アウフ・ビーダーゼーエン(Auf Wiedersehen)」また会いたいというのが、熊送りという現代日本人にも西洋人にも、まことに奇妙に思われる祭りの真の意味であり、狩猟採集社会における人間生活を考えると、それはそれでまったく

合理的な根拠をもっているのです。

こうして、魂は永遠の生死を繰り返すのであります。ここで、この世は仮の宿りでありますが、あの世もまた仮の宿りなのであり、二つの仮の宿りの間をすべての生きとし生けるものの魂は、永遠の循環を続けるというわけです。

以上で、私は、アイヌや沖縄の「あの世」観を手がかりに、日本人の原「あの世」観とでもいうべきものを探りました。しかし問題は、それが果たして弥生時代以後、特に仏教移入以後もそのまま存在し、現在の日本人の「あの世」観になっているかどうかということとあります。もちろん、このような純粹な形での「あの世」観は、そのまま日本人に伝えられているとは言えませんが、私は、多少の変形はあるにせよ、このような「あの世」観は現在まで日本人の心の奥底に残っているのではないかと思います。

#### 弥生時代以降の「あの世」観

(一) 例えば「古事記」において、あの世は高天ヶ原と根の国に分かれますが、高天ヶ原が天国であり、根の国が地獄であるというようなものではありません。それらは、いずれもこの世とあまりによく似たもう一つの別の世であります。

そして、このような「あの世」観は、現代の世界にも強く残っているように思います。私は、子供の時から誠にそっかしい人間で、よく着物を左前に着たり、熱い茶に水をうめずに、水の中にお茶をうめて飲んだり致しまして、その度ごとに私は母にひどく叱られま

した。それは死人の真似であると母は言いました。すると、あの世はやはり、この世とアベコベの世界であるようです。そして、今でも日本人は死人の着物を左前に着せたり、死人に送る茶碗などを必ず割ります。それは、この世で不完全なものは、ある世で完全なもの、この世で完全なものは、あの世で不完全なものであるという思想によります。死者へ送る茶碗を割るのは、あの世に完全な茶碗を送りたいという思想によります。また、日本人は今でも、お通夜ということをします。それは夜の初めに行なうものですが、これは恐らく昔は葬儀は夜の初めに行なわれたという風習によるものと思います。夜の初めに魂をあの世へ送れば、あの世とこの世はアベコベなので、朝の初めにあの世に着き、無事祖先の待っているところへ行けるという意味だと思います。

(二) 日本人が、人間が死ぬと、その魂はあの世へ行き、神となると考えていることは、人間は死ぬと仏になるといふ考えにもあらわれています。仏教が移入されて、仏が神と代わっても、考え方は同じなのです。人間が死ぬと日本人は、「御陀仏した」と言います。御陀仏したということは、仏になったということですが、本来の仏教では、人間は難業苦行を積んで、悟りをひらかないと仏になれないはずなのです。にもかかわらず、日本人は、死ぬばみんな仏になれると考えているのです。これは、先に私が分析した、人間が死ぬとすべてあの世へ行って神になるという考えの、仏教的な表れでなくて何でありましょうか。

そして、あの世には、やはり御祖先が待っていて、迎えて下さり、

そして何年か、あるいは何十年という間、あの世で暮らすのです。そして時々、お正月やお盆に、その魂は生きている子孫のところへ帰ってくるのです。

しかし、そこでもまた、容易にあの世へ行けぬ魂があるのです。しかしその魂も、残された人間が、その魂を供養することによって、あの世へ行けるのであります。日本の仏教で最もよく読まれているのは『般若心経』でありましたが、このお経は、この世に執着して容易にあの世へ行けぬ魂をして、この世への執着を捨てさせ、無事あの世へ送る経典として愛用されたものであります。

(三) 日本人が古くから、すべての生きとし生けるものの魂をあの世へ送る儀式をしたことは、日本の各地に残る貝塚の遺跡によって明らかであります。貝塚には、貝や、多くの動物や魚や人間の骨ばかりか、壊れた土器の破片も出てきます。こういうものをすべて魂あるものと考え、その魂をここで送ったことは、貝塚という名によっても明らかであります。また、熊送りならぬ「猪送り」の跡も日本各地に発見されています。私は、特に縄文文化が強く残っているところ、岩手県や新潟県において残っている「シシマイ（獅子舞）」は、やはり猪送りの祭りの名残りではないかと思っています。

こういう生きとし生けるもの、特に人間が殺さねばならなかった、人間にとって大切なものの魂をあの世へ送る風習は、仏教移入以後も、うなぎ供養とか、ふぐ供養とか、針供養、人形供養などの儀式に残っています。また日本人は、道具が壊れた時、「オシャカ」に言ったと言いますが、その釈迦の名を傷付けるかのような言葉の使い



方は、よく日本人の仏觀を示しています。道具の魂もあの世へ行き、また別の道具となって生き返るというわけです。新しい道具を作るために、古い道具の魂をあの世へ送る必要があるわけです。

(四)この再生の話は、『古事記』及び『日本書紀』神話の中心であります。記紀神話の中心は、やはり天照大神が天ノ岩戸に入り、再び甦るところにあると思いますが、これはよく言われるように、天皇霊の再生の儀式的神話的表现であり、大嘗祭と関係あるものと思います。天照大神の霊、すなわち天皇の霊は、一旦死んで、再び別の人間となって甦るという思想であります。

それはまた、伊勢神宮の御遷宮とも関係があります。伊勢神宮の御遷宮は二十年に一回行なわれますが、それは生命の「死・再生」の祭りに違いありません。数年前から北陸の各地で、最大直径八十一メートルもある半円形の栗の木を、直径六、七メートルほどの円形に並べたウッド・サークルというべき遺跡が見付かりましたが、それは神道の柱崇拜、樹木崇拜の原形を示すものと思いますが、ここでもウッド・サークルが交錯し、何年あるいは何十年毎に立て替えられた跡がありました。

また、あの歌舞伎で行なわれる襲名披露もそういう再生の儀式と関係があります。数年前に歌舞伎の名優、十二代目市川団十郎の襲名興行がありました。それは、その名とともに市川団十郎の魂が、その名を名のる俳優に甦ることを披露する儀式であります。とすれば、市川団十郎の魂は、十一回死んで、十二回甦ったわけであります。

つい最近まで、日本の田舎では、家の名があり、代々その名を名のったものでした。それはやはり、初代の名を代々名のることによって、初代の人の魂が、次々に新しい家の名を名のる子孫たちに甦ることを意味するのです。

実際、今でも日本人は、子供が生まれるとよく、この子は死んだおじいさんの生まれ変わりだと言います。今では、それは比喩にすぎませんが、少し前までは日本人は本当にそう信じていたのだでしょう。

とすると、私がアイヌや沖縄で分析したあの世は、縄文時代から続く「あの世」観であり、日本人は、仏教伝来以後も、そのような「あの世」観を持ち続けて、それが最近まで、いや現在になっても、まだ強く残っていると言いうことが出来ると思います。

以上で、私は、日本人の心の奥にひそむ「あの世」観を分析しました。そしてそのことは、なぜ、日本において葬式が最も重要な宗教的儀式になったかを明らかにするものであります。

#### 日本の仏教と神道

しかし、教義の問題は、自ずと別であります。私は、日本の仏教及び神道の教義について語らねばなりません。(図五)を見て下さい。

日本の仏教と神道とを鳥瞰した図式であります。この表に基づいて、日本の仏教と神道を概観することに致したいと思います。

#### 仏教と神道の発展段階



(図五)日本仏教と神道の概観

〈仏教〉	〈神道〉
(一)聖徳太子(7世紀)	(a)律令神道(8世紀)
(二)最澄、空海(9世紀)	(b)修驗道(10世紀)
(三)浄土、禅、日蓮(12世紀)	(c)純粹神道(14世紀)
(四)檀家制度(17世紀)	(d)国家神道(19世紀)
(五)戒律の全廃(20世紀)	

(一) 仏教が日本に伝来した時については諸説ありますが、日本書紀は、それを五五二年と伝えます。私は、それを疑う理由は乏しいと思いますが、仏教が確実に日本に定着するのは、七世紀の初めに活躍した聖徳太子の力が大きいと思います。太子は、推古天皇の摂政として、事実上、天皇と同じ力を持ち、仏教の最も良き理解者であり、保護者でありました。そして、彼は自ら、勝鬘経と法華経の二経の講読をし、更に維摩経を含めた三経の註釈書を作ったと伝えられます。

(二) 聖徳太子以降、南都六宗が飛鳥、奈良時代に栄えましたが、何といっても、日本の仏教の基礎を作ったのは八世紀末から九世紀初頭にかけて活躍した最澄と空海であると思われます。最澄は比叡山延暦寺に天台仏教の、空海は高野山金剛峯寺に真言宗の根拠地をつくりました。この二つの宗派は互いに影響しあいながら、以後の日本に強い影響を与えました。

(三) しかし、現代の日本で最も盛んな宗派のほとんどは、十二世紀に出現した新仏教の宗派であります。まず法然が新しい浄土教を称え、親鸞及び一遍がそれを発展させた。一方、栄西及び道元は中国から禅を移入して、それぞれ臨

済宗と曹洞宗をたてました。このような浄土教や禅の興隆を嘆いて、日本の仏教を、本来の法華中心の仏教に戻そうとしたのが日蓮であります。鈴木大拙は、日本的靈性は鎌倉時代に目覚めた、すなわち鎌倉仏教から日本仏教は始まった、と言います。私は必ずしもそう思いませんが、この鎌倉仏教が最も日本の特徴をもった仏教であることは否定出来ません。

(四) 日本仏教における新しい宗教運動は、ほぼ十二世紀までに出尽くしたと言えます。しかし日本仏教を考える時には、どうしても見逃せぬことがあります。それは江戸時代における檀家制度の確立であります。キリシタン弾圧のために、江戸幕府はすべての日本人に強制的に寺院に所属させ、檀家としました。これによって、必然的にすべての仏教宗派は、祖先崇拜と結びつき、葬式仏教とならざるを得なくなりました。

(五) 今一つ、忘れてはならないことがあります。それは、僧の戒律の全廃であります。日本仏教は最澄以来、戒律に対して、インドや中国とは別の考え方を採用してきました。特に親鸞は、肉食妻帯を肯定して、一見、無戒律にみえる大胆な仏教を創設しました。しかし、明治以前までは少なくとも公的には親鸞の真宗教団に限られていましたが、明治以後、特に戦後全宗派に広がり、現在ではほとんどの宗派が、この肉食妻帯を受け入れ、日本の仏教は、全く無戒律の仏教となったと言ってよいと思います。

神道について、同じような考察を加えると、神道の発展段階も四

段階に分かれるように思われます。

(a) 神道は先に述べたように、古くは縄文の昔に遡る土着宗教を基本にしたものですが、八世紀の初めに大きな変化を経験しました。

それが、中臣氏・藤原氏による律令神道の成立であります。それは祓い、禊を中心とした神学大系の創設であり、その神学大系は『古事記』や『延喜式祝詞』に表現されています。従来、このような神道は悠久の昔から日本に存在するものと考えられてきましたが、上山春平氏と私はそれを中臣氏によって新しく創造されたものと考えました。そして福永光司氏によって、その神道には道教の影響が強いことが指摘されています。

(b) 最澄・空海によって創立された平安仏教は、神と仏の関係を協調的に考えましたが、そのような仏教に影響された新しい神道が生まれました。それが修験道であると、私は思います。

(c) 鎌倉仏教では、平安時代に極限まで達した仏教と神道の融合を排して、仏教の独立性を主張しようとする傾向が強まりましたが、このような仏教の動きに対して、鎌倉時代以後、神道側においても、神道の仏教からの独立性を主張し、神道の純粋性、優越性を主張する伊勢神道などの教派神道が生まれました。

(d) 檀家制度の中で、すっかり日常化した仏教に対して、儒教の影響を受けて国家主義的な神道が形成されました。その頂点が、いわゆる平田神道であります。この平田神道は、国家主義者のイデオロギーの一つとなり、明治以後の日本社会にも大きな影響を持ちました。

このように、仏教思想の発展を五段階に、神道思想の発展を四段階に分けて考えると、興味深いことを見出すのです。神道思想の発展は、いずれも仏教思想の発展段階の中間に位置していること。すなわち日本の神道思想の発展は、仏教の影響、あるいは仏教に対する反動として起こっていることでもあります。しかも、この神道思想は、多く外来思想の影響を受けていて、(a) 律令神道は道教の、(b) 修験道は仏教の、(c) 純粹神道は宋学の、(d) 国家神道は朱子学及び古学及び古文辞学などの影響を多分に受けていることは明らかであります。ということは、仏教思想は外来のものであるが、神道思想は土着のものであるという常識的見解が必ずしも成り立たないことを意味します。

我々は、ここで、このような日本の宗教すべてを考察して、その特徴を明らかにすることは出来ません。それで、我々はこのような日本の宗教の中から、最も特徴的な一つの宗教を取り出し、それについていろいろな角度から検討を加えることが一番よいと思います。このような最も日本の宗教の特徴を示す宗教として、何を選ぶべきなのでしょう。

私は、そういう宗教として、親鸞の浄土真宗が最も適当ではないかと思えます。

まず、浄土真宗は、寺院数においても、信者数においても、日本で一番多いのです。浄土真宗は、日本で最も信者の多い宗派であるばかりか、親鸞は、日本で最も人気のある宗教家なのです。

それにもう一つ、親鸞の仏教は、単なるインドあるいは中国の仏教を、そのまま移入しようなどではなく、全く親鸞によって創造された独自の仏教なのです。先程の日本の仏教の系統図を見ても、南都仏教及び真言宗、あるいは禅も、やはり当時、中国において全盛であった仏教の、直接の移入であります。

最澄の天台宗、及び法然の浄土宗は、それぞれ、中国にあった天台仏教及び浄土仏教のいささか遅咲きの開花であり、その点、無意識の創造性が含まれているのですが、すべてが独創的な思想というわけではありません。しかし、親鸞と日蓮の仏教は、正にそれに対応するものはインド、中国になく、全く日本的な仏教であると言ってもよいと思います。

それゆえ、最も独創的な日本の仏教を一つ選ぶとしたら、親鸞か日蓮かということになるのですが、私は日本仏教の伝統からいってやはり親鸞を選ぶべきではないかと思うのです。

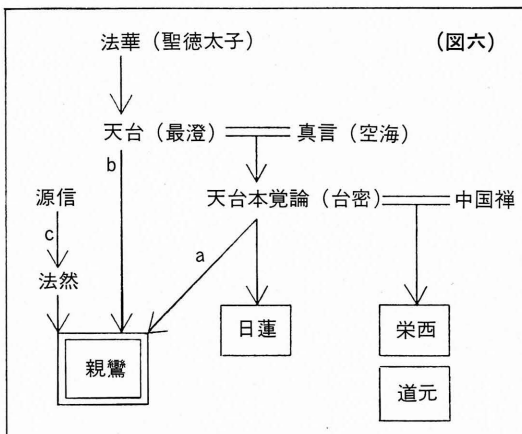
以下に述べるように、親鸞の仏教は、仏性論、戒律論において、(一)と(二)の仏教の影響を強く受けているとともに、やはり(三)と(四)の仏教の方向の先駆をなすものだからであります。仏教が神道に代わって葬式と深く関わるようになったのは、やはり死の儀式を重視する浄土教によるのではないかと思います。それで、(四)の動きは、すべての仏教の浄土宗化といえますし、そして(五)は、すべての仏教の浄土真宗化の動きと言ってもよいと思います。

### 日本の仏教思想の系譜

親鸞の浄土真宗は、日本仏教の中核に在ると言ってもよいと思います。

す。とすれば、この仏教を深く考察することによって、日本の仏教、ひいては日本の宗教の特徴が最も明晰に取り出されるように思うのです。

図六を見て下さい。これは日本の思想的系譜の図です。日本の仏教は、聖徳太子に始まります。太子の仏教は、法華仏教です。そして、彼は僧ではなく、在家の人であり、時の皇太子でもありました。この法華仏教、在家仏教の伝統が日本の仏教を貫いているのです。太子の仏教の伝統を受け継いで、日本仏教の基礎をつくったのは最澄です。そして最澄は、太子の伝統を受け継ぎ、六世紀の中国の学僧、天台智顗の仏教、天台仏教を移入し、日本天台法華宗をつくりました。それは法華經中心の仏教ですが、その理論の中心は、仏

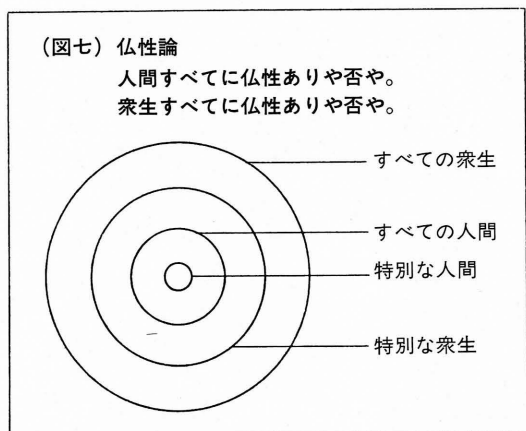


性論と戒律論であります。この仏性論と戒律論は、正に日本仏教の中心をなす理論であり、親鸞の仏教は、この最澄の仏性論と戒律論を発展させたものといえます。この仏性論と戒律論とともに、あるいはそれ以上に親鸞の仏教を語ろうとする時重要なものは、天台宗において円仁に始まり、源信に

よってはっきり理論化された浄土教であります。この浄土教は、法然において革命的に変革され、その変革された浄土論が親鸞に受け継がれたのです。それゆえ、親鸞の思想について論じる時、(a)仏性論、(b)戒律論、(c)浄土論の三点から考察するのが最もよいと思われるのであります。

#### (a) 仏性論

仏性論というのは、仏になり得るのは、どの範囲であるかという問題であります。言ってみれば、仏になり得るのは、人間の中で一部の選ばれた人であるか、それとも人間はすべてが仏になれるか、あるいは人間以外の生きとし生けるものの一部は仏になれるか、それとも、生きとし生けるものすべてが仏になれるか、という問題です。(図七)



奈良仏教は、仏になれるのは、人間の中の一部の人であり、どうしても仏になれる人や、仏になれるかどうか分からない人も多いという見解をとりました。このほうがおそらく、釈迦仏教、イ

ンド仏教に忠実な考え方でありましょう。それに対して最澄は、人間の平等を強調する法華仏教、一乗仏教の立場に立って、すべての人間が仏になり得るという見解をとり、奈良仏教の立場を代表する徳一と論戦しました。

この仏性論は、最澄以後も天台宗における中心問題であります。仏性の幅はますます広がってきました。それは、天台宗が真言密教の理論を受けたからであります。空海の真言密教の中心仏は大日如来であり、大日如来は人格神ではなく、自然神であり、従って仏性は本来、人間のみに限られるものではありません。自然のすべてが大日如来の顕現であり、我々の中心にも大日如来が存在して、我々は「行」によって大日如来と一体となり、肉体を持ったままでも仏になれるというのが、空海の真言密教の理論であります。

最澄以後の天台宗は、空海の真言密教の影響を受けて、空海の「東密」に対して、「台密」というものを生みましたが、そこで仏性の幅は、人間をこえてすべての衆生に広がり、ついに「山川草木悉皆成仏」という言葉が、日本仏教の合言葉となりました。それは山川草木すべての生きとし生けるものが大日如来の顕現であり、それはそのまま仏であるという考えです。

鎌倉仏教は、すべてこの天台本覚論から出ているといっていると思います。人間はすべて仏性をもっていて、仏になることが出来る。では、どのようにして仏になれるか。末法の世を迎えて、鎌倉仏教の祖師たちは、そういう問いを真剣に問いました。そして法然はその方法を念仏に、日蓮は題目に、栄西は座禅に見出しました。そこ

で仏になる方法論は違いますが、その根幹にある仏性論はほぼ同じであると言つてよいと思います。

そして、ここで人間ばかりか、一切の衆生が成仏するという立場をとります。この傾向は、中国の仏教をそのまま移入した祖師より独自の仏教をつくった祖師たちに、浄土教でいえば法然より親鸞に、禅でいえば栄西より道元に、そしてとりわけ日蓮に強いように思われます。

#### (b) 戒律論

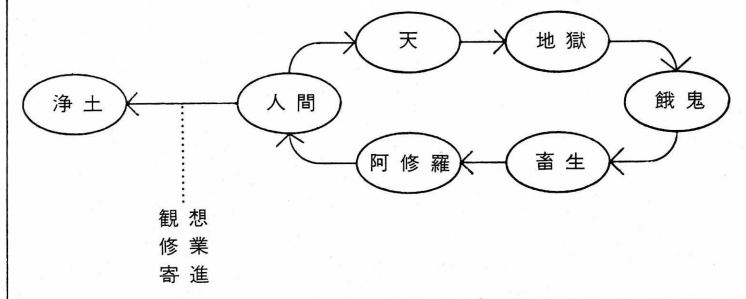
最澄は、表面においてあくまで忠実なる、天台智観の弟子であり、彼は自分の仏教は三国伝来のものと言っています。彼は多くの仏教者がそうであるように、何ら独自の思想を主張するものではありませんでした。しかし、最澄の思想の中には、インドや中国の仏教には決して存在しない思想があり、それが日本仏教に決定的な影響を与えました。

彼は、一向大乘戒なる戒壇の設立を提唱し、彼の死後まもなく、一向大乘戒の戒壇が叡山に設立されました。これは、日本仏教史において画期的な事件であると思います。なぜなら、一向大乘戒の戒壇なるものは、最澄が考えていたように現実にはインドにも中国にも存在するものではなく、ただ理論においてのみ存在するものでした。最澄は、理論においてのみ存在する一向大乘戒の戒壇がインドや中国にあると考え、その設立を要求したわけですが、この最澄の情熱のお陰で、日本はインドや中国も持たない一向大乘戒の戒壇を所有することになりました。

最澄の理論は明解であります。仏教には小乗と大乘の別がある。しかるに、大乘仏教は、小乗と同じように、僧二百五十戒、尼三百五十戒という、大変わずらわしい戒をそのまま用いています。なぜ、菩薩の自由な利他教化の行を主張する大乘仏教が、戒律において、小乗の戒律を墨守しているのはおかしい。大乘仏教には大乘仏教独自の戒律があるのではないか。最澄は、戒律の簡素化と内面化を主張するのであります。わずらわしい形式的な戒律を捨てて、戒律を簡素に、しかも内面的にせよ。最澄の戒律は、従来の戒律が煩瑣でわずらわしいのに対し、簡素であります。それをきびしく実行せよということです。ここで、心からの懺悔が強調されるのであります。また、その戒律の儀式は多くの僧の参列を必要とせず、一人の師とあとは仏を来臨させ、仏に誓えということです。そこには、今、戒律を本心に守っているような僧は多くないという批判とともに、戒律は本来、心の内面において真に仏に誓うものだという考えがあります。私は最澄の戒律論をキリスト教の戒律論に比べたい誘惑にかられるのです。キリスト教は、ユダヤ教の戒律を形式的として否定しました。そして、戒律を簡素化し、しかも内面化しました。そこで懺悔が強調されますが、最澄の文章には、キリスト教の『新約聖書』を思わせるところがあります。

この最澄による一向大乘戒の戒壇の成立は、日本仏教に決定的な影響を与えました。そして日本仏教は、以後ますますその最澄の方向にそつて、戒律の簡素化、内面化の方向に進みます。そして、その方向は法然において決定的となります。法然は、五逆を犯した人

(図八) 源信の浄土 (『往生要集』)



間でもすべて念仏をとなえれば極楽往生し、やがて成仏することが出来るといふ立場をとりました。親鸞は、この法然の思想をそのまま実行し、公然と肉食妻帯を宣言しました。もちろん、それ以前も多くの僧が密かに妻子をたくわえていたのですが、親鸞は、それを偽善とし、法然の理論を極限にまでおし進めて、一見、無戒律に見える新しい仏教を創始しました。

しかし、これは最澄の戒律の簡素化、内面化の線を進めたもので、親鸞においてもやはり懺悔が、最澄以上に強調されるのです。その点で、親鸞は法華復興・最澄復帰を叫んだ日蓮より、より多く最澄の仏教を継承しているといってもよいと思われます。親鸞が法然と違って、聖徳太子を和国の教主として深く尊敬したのも、このような戒律論と深い関係があります。戒律が否定されたら、僧と俗の区別はなくなり、仏教は在家仏教の形をとらざるを得ません。親鸞が聖徳太子は和国の教主

と仰いだのもそのような理由でありましょう。親鸞の出現によって、日本の仏教は戒律否定、在家仏教の方向に決定的に進んだと言えます。

### (c) 浄土論

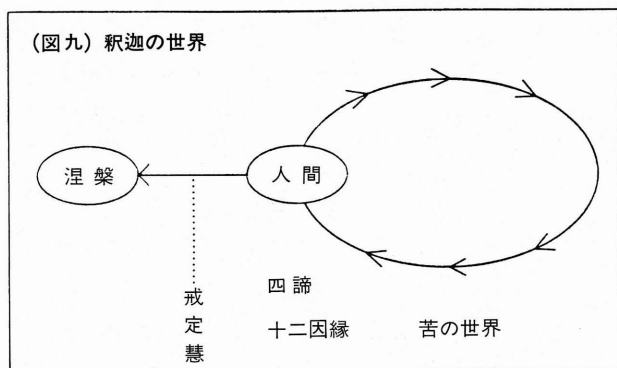
以上の二つの点を考えながら、親鸞の浄土論を考えることにしましょう。親鸞の浄土論が源信と法然の浄土教の伝統を受けていることは間違いないとすれば、源信及び法然の浄土教と、どう違うか。

図八を見て下さい。これは、源信の浄土教を図式化したものです。右の世界が六道の世界です。

地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天——それは、程度の違いはありますが、結局は苦の世界であります。そして生きとし生けるものは、業によってこの六道を経めぐってゆく。それを六道輪廻と言います。六道は、すべての苦の世界で、きたない世界、穢土なのです。しかし、世界はすべて穢土ばかりではなく、仏のいます浄土があります。特に西方はるか彼方に極楽浄土という、最もすぐれた浄土があり、そこに阿弥陀仏という無量の光と永遠の生命を持つ仏がいます。そして人間は死ぬと、この極楽浄土へ行くことが出来るのです。源信は、厭離穢土、きたない世界を嫌い、離れ、欣求浄土、阿弥陀浄土を喜び求めよ、というのです。

どうしたら、極楽浄土へ往生することが出来るか。それが念仏の方法ですが、源信において、念仏は決して法然の言うような口称念仏、口で「ナムアミダブツ」と称えることではないと思います。そ

(図九) 釈迦の世界



れは、『観無量寿經』で語られるように、いつも阿弥陀浄土のことを思い浮かべ、ついに阿弥陀浄土がいつも行者の眼前に実在するようになるという、観想の念仏です。そういう念仏の行を積むと、臨終の時、阿弥陀仏が多くの菩薩を連れて迎えに来るのが見えるというのです。源信は、こういう念仏を主とし、他の修行や寄進の行を副とし、極楽浄土に往生することが出来ると主張するのです。

源信の『往生要集』は、多くの人に読まれ、浄土思想は日本に広がりましたが、しかし、こういう考えでは、やはり極楽浄土へ行くものは少数者に限られ、多くの人間が極楽浄土へ行くわけにはゆき

ません。なぜなら、このような観想、修行、寄進に耐えられるものは特別な能力を持っている僧か、金を持っている権力者に限られるからです。大部分の人間にとって、極楽往生は決して満たされることのない願望に止まったわけです。

しかし、源信の考え方は、釈迦の考え方に近いと思うのです。釈迦仏教もやはり業によって輪廻をまねがれない人間を、輪廻の世界から解放しようとするところにあります。彼の語った「四

諦十二因縁論」は、輪廻の原因を愛欲に求め、その愛欲の根を断つことによって、永劫の輪廻の世界から人間を解放しようというところにあるのです。そして、その愛欲の根を断つ方法が、戒一戒律を守ること、定一瞑想をすること、慧一知慧を磨くことです。しかし、こういうことが出来るのは少数者で、この少数者のみが悟りを開いて、涅槃に入ることが出来ます。大多数の人は、このような行者の功德によって福利を得るというわけです。(図九)

とすれば、源信の浄土論は、釈迦の思想に近いと言えますが、法然の浄土論は全く違います。法然は、善導の書物を耽読し、大胆にも浄土三部経及び多くの浄土経典は、結局、往生の方法として、実は口称念仏をすすめているのであると考えます。そこで、念仏の解釈が全く変わります。あの『観無量寿經』で説く観想の念仏は方便の説で、釈迦をはじめとして、龍樹、世親、曇鸞など、すべてこういう口称念仏をすすめているのであると考えました。この法然の大胆な思想は、明らかに仏性論と戒律論において、先の日本仏教の伝統の下に、仏性は誰にでもあり、誰もが往生出来るという考え方の上に立つものでありますが、法然は「偏依善導」といって、もっぱら善導に学び、念仏を口称念仏と断定するわけです。私は、善導は念仏を多義的に解釈していると思います。法然は、それを一義的に解釈し、そう断定することによって、新しい仏教を創造しました。この解釈が正しいかどうかは問題ですが、それによって長年の民衆の極楽浄土に対するコンプレックスが解消されたことは間違いないと思います。法然の教えは忽ちに広がり、彼の理論をめぐって、日本の



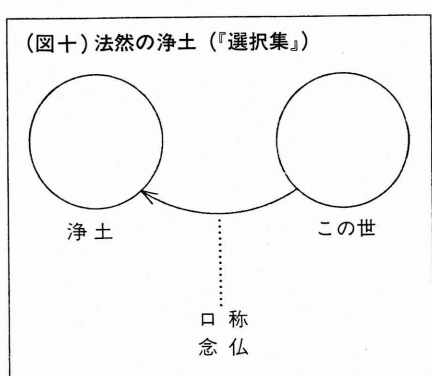
仏教界は空前の論戦と混乱が起りました。

### 法然と親鸞の浄土論

法然の浄土論を図示すると、図十のようになります。つまり、ここで、すべての人間が、口称念仏によってあの世へ行くことが出来るということになりますが、衆生すべてが往生するという思想は、やや弱いように思います。

親鸞は、意識的には、法然の浄土教を受け継いで、何ら独自の思想を主張しようとする意志を示しませんでした。『歎異抄』によれば、彼は、師、法然に騙されて、「地獄へ落ちてよい」と語ったということです。この親鸞の、法然の忠実なる弟子としての自己告白にもかかわらず、彼の名著『教行信証』と、法然の名著『選択集』を読み比べる時、そこに大きな思想の違いを感じざるを得ません。

二人の思想の違いは、どこにあるのでしょうか。私は、それは親鸞



の語った二種廻向という思想にあるのではないかと思います。

『教行信証』の「教の巻」の冒頭に、「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり往相の廻向について、真実の教行信証あり。」とあります。

つまり、二種廻向という思想が、浄土真宗の思想の中心であ

ると、親鸞自ら言うのです。二種廻向というのは、往相廻向と還相廻向であります。

親鸞は、ここで廻向ということ、独自の意味で使っていますが、廻向というのは、さし向けることであり、普通は自己の善をさし向けて、自己や他人の救済をはかることを意味しますが、親鸞の場合は、廻向の主体は阿弥陀仏なのです。阿弥陀仏が自己の善をさし向けて、生きとし生けるものが浄土に往生して仏になり（往相の廻向）、そして、また再びこの世に還って、利他教化の働きをする（還相廻向）ようにさせるというのであります。

ここで、法然の浄土論と親鸞の浄土論の最も大きな思想的な違いが、還相廻向ということでありました。法然の『選択集』は、念仏を称えれば、どんな悪人でも、必ず極楽浄土へ往生出来るということの証明の書です。多くの証文をあげて、法然は、この念仏の徒の極楽往生の必然性を説いています。

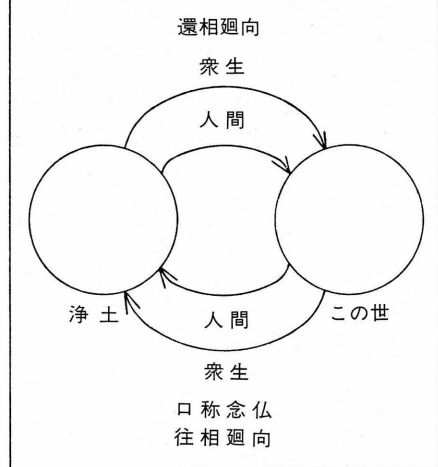
親鸞も『教行信証』において、また多くの証文をあげて、念仏の徒が、確実に阿弥陀浄土に往生することを証明しているのです。

しかし、『教行信証』は表は、往相廻向の証明であります。裏は、還相廻向の証明なのです。従って、『教行信証』の中心は「証の巻」にあると私は思います。そこで親鸞は、曇鸞の『浄土論註』を引用しながら、念仏の徒が、死後、浄土へ往生して、仏になれば、必ずまた再びこの世へ還って、利他教化の行をしなくてはならぬ必然性をもっていることを証明しようとしているのです。

それは、大乘仏教の本性そのものによります。大乘仏教は、菩薩



(図十一) 親鸞の浄土(『教行信証』)



の仏教です。菩薩の行は自利利他の行であります。従って、念仏の行者が、必ず行くに違いない阿弥陀浄土は、自利利他の菩薩の国です。菩薩は、極楽に往生して、ただ美的なる快樂に耽っているようなことは出来ません。自利利他の「行」なくして、菩薩は菩薩ではありません。従って、菩薩はいたずらに、ただ楽しい浄土にいつまでも止まっていることは出来ないのです。また、この世界に生まれ還って、衆生を利他教化する行をしなければならぬのです。

このように、この世とあの世、あの世とこの世の間を無限の往復の運動をするように、阿弥陀仏によって、菩薩は定められているのであります。それは、阿弥陀仏の慈悲であり、摩訶不思議な阿弥陀仏の力なのです。親鸞は、法然よりはるかにげしく阿弥陀仏の誓願不思議を嘆じていますが、それは、彼が法然よりはるかに阿弥陀仏の力を大きく考えているからです。

法然において、阿弥陀仏は、罪惡深重な人間を念仏の力によって、浄土に導く不思議な力を持っています。しかし、親鸞においては、阿弥陀仏はそういう力を持っているばかりか、行者を浄土へ導いて、また、この世へ再び送り返す、二重のより不思議な力を持っているのです。

親鸞は、このような思想を主として曇鸞の『浄土論註』から導き出すのですが、曇鸞の著作から、このような解釈を引き出すのは、いささか無理だと思えます。それは親鸞の深読みであり、親鸞独自の浄土論といつてもよいと思えます。

今、この浄土論を図示すると、図十一のようになります。法然と違って、衆生も念仏の行によって、あの世へ行くという思想が強くなるとともに、法然にはなかった、あの世からこの世へ帰ってくるという思想がはつきり出現するのです。

このように親鸞の浄土論を図示すると、私は、不思議な暗合に気付くのです。それは、先に私が分析した、日本人が、おそらく縄文時代以来持ち続けていたと思われる「あの世」観に一致することです。浄土論は、源信から法然、法然から親鸞へと発展する過程で、日本人の原「あの世」観に近づいたのであります。

先の、「あの世」観の四つの契機に当てはめて、親鸞の浄土論を考えてみましょう。

(二) 源信から法然への浄土教の発展によって、すべての人があの世へ行けることが出来るようになりました。(三)そして天台本覚論は、人間ばかりか、すべての衆生成仏の可能性を認めました。この思想を強く受けて、親鸞は、すべての衆生が往生するという考えをとりました。(四)法然から親鸞への浄土教の展開において、還相廻向という考えによって、あの世からこの世へと還ってくる道が認

められるのであります。

このようにして、浄土教は親鸞に到って、古来から日本人が持ち続けた「あの世」観に、まことによく似てきたわけです。これを、一体、どう考えたらいいのでしょうか。この類似は、果たして偶然でしょうか。それとも、この二つの類似した「あの世」観は、何らかの関係があるのでしょうか。

もちろん、この二つの「あの世」観は性質が違います。あの、先に私が分析した日本人の原「あの世」観は、やはり家族単位の「あの世」観です。人間が死んで、その魂はあの世へ行き、そこで祖先に迎えられ、しばらくそこに止まり、子孫となって生まれ変わってきます。

しかし、親鸞の生まれ変わりの話は、まことに壮絶な菩薩行の結果なのです。一旦、浄土信仰に入った人間は、その時既に、大いなる信樂、すなわち信仰の喜びを感じ、弥勒菩薩に等しい位に入るといのです。こうして、念仏の行者は菩薩となって、死後も、必ず浄土へ行き、そして菩薩の必然として、この世へ帰り、また他の衆生の救済教化に励むといのです。ここには、家族単位のあの世はありません。あの世は、どういう社会組織になっているかよく分かりませんが、念仏の行者は集団となり、そういうものとして、またこの世に生まれてくるのではないかと思います。ここで、やはり世界宗教らしく、血よりもはるかに思想あるいは信仰が主体となっていますが、この世とあの世の絶えざる往還の構造は同じなのです。

親鸞は、墓を作ってはならぬとか、自分が死んだら、その骨を鴨

川に流してくれと言っていますが、それは、死んだら浄土へ行くはずですから、残った屍には何の意味もないという思想によると思います。それは奇妙にも、あの原「あの世」観の、屍は魂のぬけがらだから、何の意味もないという思想に近いのであります。

このようなことをどう考えたらいいでしょうか。

### 死の儀式と再生の儀式の構造

最も合理的と考えられ得る説明原理は、やはり日本に土着した「あの世」観が、自然に仏教に、浄土教に影響を与え、親鸞のようなインドにも中国にもないような浄土教を生み出したのではないかという仮説です。一つの国が新しい文化を受け入れる時、必ずその土着の文化を基にして受け入れるのであります。そして、土着の文化に適合するものを受け入れますが、それに適合しないものは排斥します。そして、その移入された文化というものも、いつのまにか、元のものとは別ものになってしまうことがよく起こります。

今、仏教について、このようなことが起こっているのではないのでしょうか。日本では、インドや中国では決して主流になり得ない浄土教が主流となり、しかも親鸞のような、あの世とこの世の絶えざる往還を考える独自の浄土教が生まれ、そして浄土教以外の仏教も、死の儀式を通じて日本人と結びついているのも、日本人の心底に、あのような「あの世」観が存在し、それが、外来の世界宗教である仏教に、強い影響を与えたからではないでしょうか。

このようなことを想定させる今一つの理由があります。それは、先程お話ししたように、日本の仏教は、日本の神道と大変密接な関

係をもっています。それは相互に影響し合い、いつのまにか相手のものを受けて、それがあたかも前から持っていたかのように思ひ込むようにさえなりました。

特に、平安時代は、この二つの宗教の混合が著しい時代でありました。もともと、最澄も空海も神道を尊重し、仏教と神道とを共存させるという思想を持っていましたが、この思想を受けて出現した本地垂迹説は、正に仏教と神道を同一の根をもつものと考えたのであります。それは、神道の仏教化であるとともに、仏教の神道化、土着宗教化であります。

今、問題になっている浄土教も、比叡山や高野山のような山に起こった信仰ですが、山はもともと死者の住家でありました。それゆえ、自然に、浄土教は土着の宗教と結び付きました。その最もよい例は、源信の書いたと言われる山越しの阿弥陀の図です。浄土教が死者が住むといわれる山の崇拜と結び付いているのです。この時代において、阿弥陀浄土として最も厚く崇拜されたのは熊野本宮です。それは山の中の二つの川が合流するところにあるのですが、二つの川の合流するところは、山とともに昔から死者の霊のいるところとされていました。熊野は、当時の人たちに厚く信仰され、「蟻の熊野詣で」というように、四天王寺から熊野まで参詣者が蟻のように続いたと言います。そして四天王寺も仏教以前からの夕陽崇拜と結びついている聖地なのです。

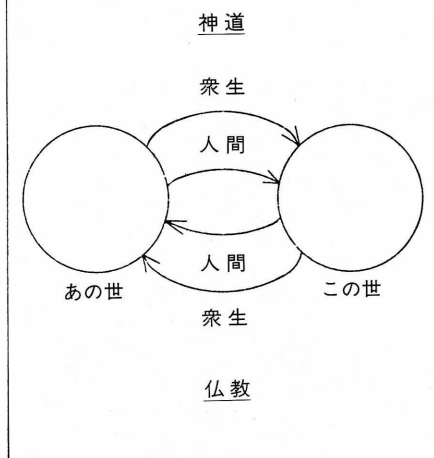
法然の浄土教は、こういう土着宗教と渾然一体となった浄土教を純粹な仏教のもとに取り戻そうとする動きでもありますが、仏教が

こうして、一旦、土着宗教と一体となった状況から、己自身に帰った時、それは無意識のうちに土着宗教を自己の中にとり入れたのではないかと、私は思うのです。土着宗教が元来行なっていた葬式を、仏教の中にとり入れたのは、浄土教の僧だと思いますが、親鸞の仏教にも無意識のうちに、土着の宗教的思想が入り込んだのではないのでしょうか。私は、仏教と神道が、土着宗教と渾然一体となった後に、分離した過程で一つの役割変更が起こったのではないかと思うのです。

このような、浄土教が日本仏教の主流となることによって、人間の魂をあの世へ送る儀式、葬式や年忌供養などは仏教が司ることになりました。しかし、神道という形で残った土着宗教は、死の儀式を仏教にうばわれた後も、再生の儀式の方は、頑強に自分の職分として守りました。それで現在の日本人の多くは、死の儀式は仏教にまかせ、再生の儀式は神道にまかせているのであります。葬式や年忌供養は僧の仕事であり、結婚や誕生や七五三の成長儀礼は、神主の仕事であります。現在の日本人は、このように無意識のうちに、死と生を、それぞれ仏教と神道にまかせているのですが、そこには、やはり、先程の日本人の原「あの世」観や、親鸞の浄土観と同じような構造があります。(図十二)

この日本人の「あの世」観について、最も鋭い考察をしたのは、やはり柳田國男であります。彼は、日本人の「あの世」観に、矛盾する二つの考え方があることを指摘しています。一つは仏教の「あの世」観であり、人間は死んで、西方十万億土の彼方にある極樂浄

(図十二) 日本人の日常的宗教観



土へ行くという考え方です。もう一つは、土着宗教の、人間は死んで山へ行き、天へ帰るという考え方です。柳田は、日本人は表面は、前者を信じているようで、実際は後者を信じているのではないかといい、この矛盾を、日本人は深く追究せずに、矛盾したまま併存させたと考えています。

また、折口信夫は、日本が仏教以前から持っていた死のシンボルとしての、二つの山の間から落ちる夕陽への信仰が、浄土信仰を生む土台になったことを、『死者の書』という不思議な小説で明らかにしました。

もし、このように、世界宗教としての仏教が、あのように変形し、ついに親鸞仏教のようなものを生み出した原因が、土着の「あの世」観であったとすれば、我々は、それをどう考えたらよいのでしょうか。仏教は、キリスト教と同じく世界宗教で、その意味で普遍的な

のものと見えま  
す。そして、土  
着宗教は正に個  
別的とも言えま  
す。とすれば、  
日本は、普遍的  
な世界宗教であ  
る仏教を、土着  
化し、まことに  
個別的な、この

意味で、他の世界のどこにも通用出来ないものにしてしまったのでしょうか。

#### 「あの世」観の現代的意義

しかし、このような結論を出す前に、一つの問いが必要です。それは、あの「あの世」観が一体、世界の宗教史において、いかなる位置を占め、それがどのような意味を持つかという問いです。

そのために、例えば、世界の多くの宗教の「あの世」観を精密に比較研究する必要があります。例えば仏教の、例えばキリスト教の、例えば回教の「あの世」観が、また古代シュメールや古代エジプトの「あの世」観、あるいは東南アジアの民族の「あの世」観、アメリカインディアンなどの「あの世」観などを、出来るだけ正確に採集し、その類似と差異を明瞭にするとともに、その相互の関係を深く思索し、私がここで分析した、あの日本人の原「あの世」観が、どのように位置づけられるかを徹底的に研究する必要があります。

それには、おそらく、多くの学者の共同研究が必要です。私のような哲学者、あるいは宗教学者ばかりか、民族学者、文化人類学者、考古学者、歴史学者、言語学者など、国籍を異にする多方面の学者の協力が必要だと思います。

もしも、こういう研究が出来ましたら、人類の宗教意識の発展を、いかなる宗教的偏見にもとらわれることなく解明することができ、それは人類の文化に大きく貢献し得ると思います。あるいは、それによって過去の人類の歴史の中で起こり、現在もなお存在している

宗教を原因とする多くのトラブルの解決にも多少役立つかもしれません。

当センターは、このように比較と関係を重視しつつ、世界の中における日本文化の研究を行なおうとするものです。「あの世」観についての比較研究も、私は当センターの共同研究の一つの主題として取り上げたいと思います。しかし、当センターはまだ創設されたばかりであり、このような研究の成果が生まれるには、まだ少なくとも数年の日時が必要です。それで、私はここで、この問題に関して一つの憶測を投げるより仕方ありません。

それは、このような憶測であります。日本人のあの、原「あの世」なるものは、「あの世」観のごく原初的な形態であり、恐らくは、旧石器時代に形成されたものではないかということです。私は、人類が「あの世」というものを考え始めた段階において、人類は飛躍的な知的進歩をしたのではないかと思いますが、今から何万年前には、もうかなり精密な「あの世」観が出来上がっていたのではないかと思っています。そして、そのような「あの世」観は、長い時間をかけて、人類共通なものになっていったのではないのでしょうか。

私が、日本の原「あの世」観に、人類の原初的な「あの世」観の名残を見るのは、そこに世界宗教といわれる都市文明の成立以後に発展した宗教の、「あの世」観と違って、天国と地獄、極楽と地獄の区別も、死後審判の思想も、因果応報の思想も認められないからです。まずあの世が成立し、そこに現世の人間の意志、あるいは願望が投影され、死後審判の思想や因果応報が加わり、果ては、天国と

地獄、あるいは極楽と地獄の区別を生み出したに違いないのです。

とすれば、日本人の原「あの世」観は、おそらくは旧石器時代に成立し、あるいは、それがあつた時には、すべての人類の共通な世界観になったのではないかと思われる原初的な「あの世」観を残していることになります。

日本の宗教に決定的な影響を与えた原「あの世」観が、おそらくは旧石器時代に既に成立していたのではなからうかと思われる人類のはなはだ原初的な「あの世」観を強く残しているかどうかは、まだ少し検討の余地がありますが、このことは、エリアーデのいう永劫回帰の神話が原始民族のあるという説とも、先にレヴィ・ストロース氏が言われた、日本の美意識は縄文文化、すなわち旧石器時代の美意識を源流としているという指摘とも一致し、かなり確実度の高い憶測のように思います。

もし、そうだとしたら、この原日本的「あの世」観は、決して日本だけのものではなく、かつては普遍的なものであったが、農耕牧畜文明の出現、そしてその結果生じた都市文明の発達によって失われた「あの世」観であり、文明の大勢に逆らつて永らく狩猟採集文明を続け、水稻農業文明を受け入れた後も、なお、古い文明をその根底に残している日本に、たまたま残っただけだということになります。

しかし、それがそうだからといって、このようなプリミティブな、余りにもプリミティブな「あの世」観が、一体、今の文明社会にどのような意味を持つのでしょうか。それは、全く未開社会の

非科学的な迷信にすぎないもので、現代では、何の価値も持たないものではないでしょうか。

今でも多くの文明人は、こう考えます。「死んであの世へ行行って、また帰ってくる。そんなことはあり得ない」と。そして近代教育を受けた私も、長い間、そう考えていました。しかし、今は少し考えが違うのです。

私は、文明を見る眼の複眼の必要を感じるのです。私は、レヴィ・ストロース氏という思想家、あるいは構造主義という思想が、西洋の思想史あるいは世界の思想史に占める意味について常々考えているのですが、それは結局、文明を複眼でもって見る眼を、私たちに与えたことにあるのではないかと思うのです。従来、西洋にも、文明を複眼で見る思想家はいるにはいました。東洋の文明を評価し、そこからかえて西洋文明を批判的にみる思想家はいました。例えばショーペンハウエルとかニーチェなどがそうです。こうした文明を複眼で見る眼は、シュペングラーにも、トインビーにも、ヤスベールスにも、それぞれ多少ニュアンスの差はありますが、受け継がれています。

しかし、レヴィ・ストロース氏の発見は、今までは未開民族、原始民族と蔑まれてきたインディオなどの民族の文化に、文明社会と同じような精緻で合理的な世界認識の構造が隠されているということでした。ここで、私は、文明を縦に複眼に見る眼が見出されたと思うのです。つまり、歴史を今の時点と、はるか昔の旧石器時代の彼方にとり、両方の眼で文明を見る眼が用意されたと思うのです。

先の眼を空間的複眼と言えば、この眼は時間的複眼と言えましょう。私は、今は文明を二重の複眼で見なければならぬと思うのです。というのは、今、人類文明が陥っている危機は深刻で、その危機を乗り越えるのは、とても単眼の世界観では不可能であると思うからです。

ここで、私の哲学について語るのは慎まねばならないかもしれませんが。しかし、以下のようなことは、どんな近代文明の礼讃者も認めねばならないのではないのでしょうか。

あの「あの世」観には、二つの重要な思想が含まれていると思われます。

一つは、生きとし生けるものの同根性と、その共存関係の重要性ということです。先に述べたように、日本の原「あの世」観にも、おそらくその影響によって生じたと思われる「山川草木悉皆成仏」という日本の仏教思想にも強く、生きとし生けるものは、本来同じものという意識があります。

これは、従来の宗教学では、アニミズムと呼ばれて、未開民族の宗教の特性であると言われてきましたが、果たして、そう決めつけることが出来るのでしょうか。確かに、文明は、このような考え方を否定する方向に進みました。都市文明の初めの段階、シュメールや古代エジプトには、半獣半人の神が多く出てきたり、古代ギリシアにもフクロウの神のアテーネーや白鳥に姿を変えるゼウスの神の話などが出てきますが、徐々に、神は人間的となり、超人間的な人格神が、西洋ばかりか、東洋において崇められるようになりました。

こういう何らかの意味で、人間というものの力を重んずる世界宗教からみれば、このような人間と動植物を一体とみる考えは、まことに幼稚な迷信に思われたのは当然と言えは当然です。

しかし私は、この考えは、ダーウィン以来の現代生物学が明らかにした科学的真理を暗に含んでいるのではないかと思うのです。なぜなら、『旧約聖書』に書かれているように、生きとし生けるものは、決して一つずつ、神によって造られたものではなく、大きな生命の進化の流れの中で生まれたものであり、しかも、その生命そのものが、宇宙の運動から生まれたものであることが明らかになりました。とすれば、アニミズムは、その根底において、正しい科学的認識を包蔵し、「山川草木悉皆成仏」という思想も、その本質において、現代科学の生命観と一致するわけです。

それに、この思想が主張している、動植物と人間の共存関係というところが、現在ほど必要とされる時はないのではないのでしょうか。このような考え方は、決して普通考えるように、人間と動植物の平和的な共存関係のみを主張しているわけではありません。むしろ、人間は、多くの動植物と殺し——殺される、食う——食われるという関係にあるのです。人間が生きていくために、多くの動植物を殺し、その肉を獲り、その実を食べねばならないのです。動植物は人間によって、殺され、食われねばならない故に、人間によって神として崇拜されるといってよいと思います。人間と動植物とは、このような敵対関係、矛盾関係にありながら、その間には深い共存関係が必要なのであります。おそらく、そこには狩猟採集を続けた人類の深

い生態学的智慧が隠れているのでしょう。

しかし、文明人は永らく、このような生態学的智慧を忘れていました。そして、人間と自然、すなわち他の動植物を敵対関係のみでとらえ、人間が自然を征服することを、もっぱら文明の進歩と考えました。既に農耕牧畜文明とその結果起こった都市文明は、そのような原理の上に立っていたわけですが、お陰で、古く都市文明の発展したところは、すっかり森は壊され、自然はひどく貧しくなりました。そしてまた、近代科学技術文明が、このような自然と結びつく時、この自然破壊は何十倍、何百倍の規模で起こります。

このような文明の歴史は、もう行きつくところまで行っただけです。自然破壊、環境破壊は、恐るべき歴史の運命であり、このまあいっただけ、人類は滅亡するのではないかと不安は、かつてのような特別な思想家の孤独な憂えにすぎないものでなくなりました。アニミズムと並んで、このような「あの世」観には、今一番重要な思想が含まれています。それは生命の持続、あるいは生命の永久の循環という思想です。

生命は個としては必ず死ぬのです。しかし、個が死ぬことによって種は生き続けるのです。このようなことは、自然界を見ればよく分かります。親は、どのようにして子供をもうけ、子供を育てて、死ぬか。最近の生物学は、いろいろな手段で個を犠牲にしても、なお種として生き続ける植物や動物の実に精妙な智慧の例を教えてください。

この「あの世」観が語っているのも、そのことなのです。個は死



にますが、魂は、再び別の個に宿って生き続けるというわけです。

もし、この魂という言葉で遺伝子という言葉に置き換えると、この話は遺伝子の法則を語っているのだとも思われます。子は、親の生まれ変わったものと言えます。まだ親が生きている限り、生まれ変わったと言えませんが、この生まれ変わりの間隔を引き延ばし、死んだ祖父母から生まれてきた孫へ、あるいは死んだ曾祖父母から曾孫へ、遺伝子が伝わると考えたとしたら、このような考えは近代科学の最も最近の精華を多少神話的に表現したものと言えます。

しかし、このような「あの世」観に、死後審判や因果応報の思想が加わり、天国と地獄、あるいは極楽と地獄の別が出来る、それは科学的真実から離れ、科学を信じる人間には信じにくい話となります。私は、高等宗教はかえって、この原初的「あの世」観を、生命真実から遠いものにしてしまったのではないかと思います。

私は、生命の永遠循環の思想こそ、正に、生命の真相であり、人間というもの、そのような生命の流れの中にあるものとしてとらえる必要があると思います。それは、人間から世界ではなく、世界から人間を、つまり宇宙の大きな運動から人間を見る世界観であります。人間は、もう一度、現在まで人間がとってきた人間中心、自我中心の世界観を反省し、大きな宇宙運動の中に、生命の永遠の循環運動の中に自分を位置づけねばなりません。この点について、この原初的世界観は、かえって人類の将来に大きな示唆を与えるのではないのでしょうか。私が永久の循環運動というと、多くの人はニーチェの永劫回帰の思想のことを考えられるかもしれませんが。

確かに、ニーチェの永劫回帰の思想には、あの「あの世」観に含まれる思想の影のようなどころがあります。しかし、ハイデッカー

が言ったように、ニーチェの永劫回帰は、デカルト以来の自我哲学の帰結であり、その頂点であります。彼は現在を永遠化、意志を絶対化するために、永劫回帰の思想を要請したと言えます。私がここで語ったのは、その反対で、近代科学によっても証明されている真実で、人間を永い生命の流れの中でとらえる考えです。それが例えば、プラトンの千年周期説とヒンズーの輪廻説、儒学の易の説と、

どう違うのかは、別の機会に考えてみたいと思いますが、自然科学の発達により人類の歴史という従来よりはるかに広いスパンで考えることが出来るようになり、しかも現代文明の行く処に必ずしも楽天的な期待をもてない現在、人類の文明を発生の原因に立ち帰って考え直させる思想は、重大な意味を持っているのではないかと思います。

本日は、国際日本文化研究センターの第一回の国際研究集会の冒頭の基調講演会にお越し頂き有難うございました。私たちの予想が甘くて、七百用意した同時通訳のイヤホンが足りないばかりか、千二百人は入れる会場にも入り切れない方々があり、ご迷惑をかけたことを深くお詫びするとともに、実に五時間を超える長時間、三人の講演を熱心に聞いて頂いた聴衆の皆様は御礼を申し上げて、この公開講演を終わりたいと存じます。

ありがとうございました。